I - Intermedialidade/semiótica/tradução

Haroldo/Glissant e o diabo do traduzir

Luciano Barbosa Justino

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

JUSTINO, LB. Haroldo/Glissant e o diabo do traduzir. In: *Literatura de multidão e intermedialidade: ensaios sobre ler e escrever o presente* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2015, pp. 81-100. Literatura & Interculturalidade series. ISBN 978-85-7879-240-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

HAROLDO/GLISSANT E O DIABO DO TRADUZIR

Em face de um tempo em que todas as sociedades sob o signo todo abrangente e globalizador do ocidente estão inseridas numa dinâmica cultural e tecnológica que tende a uniformizar todas as técnicas, todos os gêneros e todas as memórias, individuais e coletivas, os estudos de tradução e de traduzibilidade se tornaram fundamentais para se compreender as dinâmicas centrípetas e centrífugas daquilo que Fredric Jameson chamou de “lógica cultural do capitalismo tardio”.

Para se pensar o caso brasileiro, o “entrelugar” do Brasil numa era de pós-tudo e vale tudo, duas premissas parecem-me fundamentais:

1. A atualidade no Brasil pós-Lula das questões levantadas por Oswald de Andrade nos vários textos que escreveu sobre a antropofagia. Interessa o tratamento político e cultural que a proposta oswaldiana deu às relações de alteridade, instigantes para se pensar em que medida a globalização, e sua inerente traduzibilidade imperialista, está associada à hibridação das artes e das linguagens.
2. Esta traduzibilidade imperialista é atravessada por *meios* e modos de produção, material e imaterial, que elaboram sentidos no limite intraduzíveis nos termos de uma economia global, mas que nem por isso deixam de se inserir, ativamente, nesta mesma globalização e em suas muitas “ferramentas”, produtos, serviços e semioses. É exatamente do caráter oximórico da relação entre o global e o não global, relação irreduzível e inegociável, que brota a força política de uma traduzibilidade do intraduzível.

Penso que as duas premissas acima podem ser iluminadas pela teoria da tradução e a prática tradutória dos irmãos Haroldo e Augusto de Campos. Por hipótese, eles criaram uma teoria da tradução e da intersemiose que funciona como leitura e atualização crítica do projeto antropofágico de Oswald de Andrade, cuja culminância se dá nas *Intraduções*¹ de Augusto, na “transluferação mefistofáustica” e no “Sequestro do Barroco” de Haroldo².

Quero articulá-los ao conceito de crioulização em Edouard Glissant, de modo a podermos imaginar uma filosofia da tradução e dos contatos interculturais latino-americanos. Nas palavras de Glissant:

O mundo se criouliza. Isto é: as culturas do mundo colocadas em contato umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente transformam-se, permutando entre si, através de choques irremissíveis, de guerras impiedosas, mas também através de avanços de consciência e esperança que nos permitem dizer – sem ser utópicos e mesmo sendo-o – que as humanidades de hoje estão abandonando dificilmente algo em que se obstinaram há muito tempo – a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível

1 As *intraduções* estão disseminadas em quase todos os livros de Augusto de Campos, tanto de poemas quanto de tradução propriamente dita, a saber: *Viva vaia: poesia* (1949-1979). Ateliê Editorial, 2001.; *Despoesia*. São Paulo: Perspectiva, 1994.; *Não poemas*. São Paulo: Perspectiva, 2001. Dos muitos livros de tradução, vale conferir sob este aspecto: *Verso, reverso, controverso*. São Paulo: Perspectiva, 1998, e *A margem da margem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

2 De Haroldo de Campos, *Sequestro do barroco na Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Iluminuras, 2010. Sobre tradução e teoria da tradução, *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 2005.; *Pedra e luz na poesia de Dante*. 1998.; *A poética do traduzir*. In: *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977.; *A tradução como criação e como crítica*. São Paulo: Perspectiva, 1996. Dos vários trabalhos que fizeram em colaboração, *Revisão de Sousândrade*. São Paulo: Perspectiva, 2001.; *Panaroma de Finnegans Wake*. São Paulo: Perspectiva, 1996. Com Décio Pignatari, *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1996, e com Boris Schneidermann, *Maiakóvski*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

se for exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis (GLISSANT, 2005, p. 18).

E:

A criouliização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação “se intervalorizem”, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura, seja internamente, isto é, de dentro para fora, seja externamente, de fora para dentro. E por que a criouliização e não a mestiçagem? Porque a criouliização é imprevisível, ao passo que poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem. A criouliização é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia que é a imprevisibilidade (GLISSANT, 2005, p.22).

Para tanto é preciso compreender a tradução como uma prática que envolve contatos culturais não hierarquizantes, “não identitários”, no sentido de identidade como substância apriorística, e concepções de línguas como entidades compósitas inseridas em contextos de multiplicidade e deslocamento, tanto no tempo, quanto nos espaços.

Às experiências tradutórias de Glissant e dos Campos penso-as como parte da antitradição subversiva aberta pelo paradigmático pensamento tradutório de Walter Benjamin, o qual tomo como premissa.

Walter Benjamin e a tarefa do tradutor

Um dos marcos teóricos para a teoria e a prática tradutória contemporânea é “A tarefa-renúncia do tradutor” (2008), na tradução de Suzana Kampff Lages, prefácio que Walter Benjamin escreveu para a sua tradução de alguns poemas de “Quadros parisienses” de Charles Baudelaire.

Como é sabido, os textos reunidos em “Um lírico no auge do capitalismo” (1995) apontam no poeta d’*As flores do mal* as formas de experiência da modernidade em todas as suas tensões. De certo modo, é ela que sedimenta os 3 problemas mais persistentes no projeto filosófico do autor: a linguagem, a arte, a história. É a experiência da modernidade “aparecida” em Baudelaire que dá estruturalidade ao projeto benjaminiano de leitura crítica desta mesma modernidade. É estimulante percorrer o modo como uma experiência poética (poética?) lança as bases de uma das mais importantes interpretações, políticas, da modernidade e após.

O autor é entre nós bastante conhecido por contribuições de grande originalidade e relevância em diversas disciplinas acadêmicas, como suas *Teses sobre o conceito de história* (1994) e *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1994), textos importantes para qualquer debate em torno da relação história, historicismo e opressão e sobre as chamadas “novas tecnologias”.

A *tarefa-renúncia do tradutor* abre, outrossim, a possibilidade de questionamentos não só sobre a tradução interlingual, mas sobre a pertinência política das origens, das ruínas e da “salvação” das memórias, individuais e coletivas, além do debate em torno do pós-colonialismo. A *tarefa do tradutor* é um texto sobre a experiência da outridade, para usar uma palavra de Octávio Paz.

O prefácio à tradução de Baudelaire deste modo está integrado às grandes questões do pensamento necessariamente *inter* de Walter Benjamin. Jeanne Marie Gagnebin, uma das mais importantes pesquisadoras da obra de Walter Benjamin no Brasil, afirma que:

Esta teoria da tradução e da traduzibilidade assume em Benjamin os traços de uma filosofia da história e de uma teoria da salvação. Porém, não se pode tratar de uma teodiceia que quisesse justificar o caminhar da história pela presença de um sentido transcendente, supra-histórico. Temos aqui muito mais a figura paradoxal de uma esperança teológica que só pode se cumprir na sua

resolução totalmente profana: a língua da humanidade redimida não significa uma volta à língua, única e sagrada, de um paraíso perdido, mas, pelo contrário, a exposição integral da multiplicidade das línguas humanas históricas e imperfeitas. A compreensão universal entre as línguas só poderá nascer do desdobramento radical desta diversidade (1994, p. 34).

Benjamin afirma que “a traduzibilidade é, em essência, inerente a certas obras” (2008, p.67) porque as obras têm uma potência em maturação que só pode ser expressa pelas suas traduções. O significado que se exprime na tradução é a salvação da obra porque é a tradução que o ilumina. Implica dizer que ela nunca encontra o seu tradutor ideal porque nem o autor o pôde exprimir como totalidade acabada. O significado “oculto” que ela exprime é infinito em todas as direções e incompleto em todos os momentos, por isto ele só se realiza na tradução, brota de sua traduzibilidade.

Um tal significado só pode ser pensado como assignificante porque ele carrega um “instante inesquecível”, “mesmo que todos os homens o tivessem esquecido” (2008, p. 67). Em todas as línguas, existe um incomunicado que não se reduz à comunicação ou ao sentido, só a tradução o pode apresentar, sem alcançá-lo de todo. A recusa *benjaminiana* da comunicação e da relação superficial texto/leitor é uma recusa à primazia da “subjetividade dos póstumos” e uma crítica à tradução como repetição anacrônica da história. É aqui que a tarefa do tradutor tem muito a dizer ao debate sobre o pós-colonialismo.

A tradução não tem que significar para o original e, no limite, nada pode dizer a ele. Sua relação com ele é “tanto mais íntima” quanto menos significar para ele. É este movimento destrutivo, luciferino, para a frente, o anjo de Klee, que não permite paralisar o processo de traduzibilidade e a operação de tradução numa temporalidade linear à revelia dos homens e do trabalho das multidões, aprisionado por um passado ideal “resgatável” pela tradução.

A tradução coloca o original num “tempo carregado de agoras”, muitos deles não contemporâneos³. O tradutor é uma espécie de anjo profano cuja tarefa é necessariamente trabalhar num *médium* amontoado de ruínas e de destruição. A famosa passagem das *Teses sobre o conceito de história*, em imagens que Baudelaire teria aprovado:

Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (1994, p. 226).

A salvação do original não está numa transcendência substancialista e atávica, que a tudo abarca e explica, nem o próprio capitalismo o é, diga-se; mas na sua inserção na multiplicidade das línguas, nem sagradas nem perdidas, imperfeitas, históricas e infinitas. Em uma palavra, no mundo da vida.

Na *tarefa-renúncia do tradutor* ele afirma que “a vida do original alcança, de uma maneira constantemente renovada, seu mais tardio e vasto desdobramento” nas gerações posteriores. São as gerações posteriores que dão sobrevida ao original, pois é nelas que a traduzibilidade é uma essência “natural” ou “de vida” da obra (2008, p.69).

E a vida só pode ser reconhecida naquilo que possui história. “É somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida

3 Cf. O conceito de não contemporâneo, “resíduos não integrados de uma outra economia e uma outra cultura”, vou buscar em Martin Barbero e German Rey em *Os exercícios do ver*. São Paulo: SENAC, 2001.

encontra sua legitimação” (2008, p.68). A história é a “vida mais vasta” e é na tradução, radicalmente histórica, que a vasta vida do original se manifesta como sobrevida.

Em seus últimos escritos, Michel Foucault (2008) passou a usar o termo biopolítica para designar as relações entre o mundo dos saberes e os modos de vida, especificamente à maneira como os “homens infames” e marginalizados de toda ordem resistem às imposições do biopoder disciplinar.

A tradução neste caso assume um aspecto biopolítico porque ela resiste ao biopoder que quer controlar todas as esferas da vida, assumindo-se como resistência e liberdade, como ação contra-hegemônica que potencializa a constituição de outras subjetividades através de outros dizeres e de outras línguas.

Creio que o conceito de sobrevida do original de Walter Benjamin antecipa esta questão na medida em que ele pressupõe uma relação indissociável entre salvação e destruição: “na continuação de sua vida (que não mereceria tal nome se não se constituísse em transformação e renovação de tudo aquilo que vive), o original se modifica”, pois “existe uma maturação póstuma das palavras” (2008, p.70).

A tradução revela a vida produtiva das línguas e quero crer que ser esta produtividade o ponto de contato que expressa “o mais íntimo relacionamento das línguas entre si” (p.69). Ela não é capaz de revelar ou restituir tal relacionamento, mas só ela é capaz de apresentá-lo e atualizá-lo, tocá-lo fugazmente, numa língua estrangeira. É o abalo da “língua paterna” pela língua estrangeira, do original pela tradução, que é capaz de redimir e liberar a língua do cativo e dotá-la de sobrevida no devir das línguas. Por isso, ela nunca pode ser reduzida a identidades de ascendência (2008, p.71), nem subsumidas às gestões da vida pelo poder soberano.

Suzana Kampff Lages (2002) afirma que, presa a um passado ideal, a tradução encontra um tradutor melancólico dependente de um outro fantasmático, eleito narcisicamente, numa espécie avessa de narcisismo em que a dificuldade de superação da perda do outro implica num desapego de si mesmo, um ego frágil, indissociado do objeto

perdido. O melancólico é prisioneiro de um passado ideal. Ele é excluído porque seu narcisismo não observa os devires e a produtividade do passado, sua sobrevivência. Daí ser a tradução e a traduzibilidade a crítica de uma forma falsa ou enganosa de experiência (DUTTMANN, 1997), o colonialismo.

É aqui que a tarefa de tradutor de Walter Benjamin faz eco com o projeto dos irmãos Campos e sua atualização da proposta oswaldiana da antropofagia e com a crioulação das culturas de Glissant enquanto projeto de leitura crítica, e destrutiva, das tradições homogeneizadoras, linguísticas e culturais, brasileiras e latino-americanas.

É em termos claramente *benjamineanos* que Glissant se refere à tarefa-renúncia do tradutor:

Se é verdade que com toda língua que desaparece, desaparece uma parte do imaginário humano, a tradução de toda e qualquer língua enriquece esse imaginário de maneira errante e fixa ao mesmo tempo. A tradução é fuga, o que significa, de uma forma belíssima, renúncia. O que talvez seja mais necessário adivinhar no ato de traduzir é a beleza dessa renúncia (2006, p. 56).

A teoria da tradução de Augusto e de Haroldo de Campos transforma a melancolia da renúncia em luto, para continuarmos na terminologia freudiana, o objeto está para sempre perdido. As *intraduções* de Augusto de Campos e a tese de uma literatura que já nasce adulta, proposta por Haroldo de Campos no *Sequestro...* não aceitam nenhuma relação servil, de dependência, de “identidade de ascendência”, como quer Antonio Candido na *Formação da literatura brasileira*, segundo a crítica do próprio Haroldo.

Os Campos via Oswald compreendem o devir-multiplicidade das línguas e das culturas, em todas as direções e em vastos tempos, inclusive para fora e além da linguagem e da língua.

De certa forma, a culminância linguística da teoria benjaminiana da tradução reflete um *habitus* modernista do autor e a hegemonia

cultural do livro e da escrita no modernismo. Mas esta “historicidade” do pensamento de Benjamin, contudo, permite-nos articular sua concepção do devir das línguas a abordagens menos linguageiras da linguagem, até porque a língua pura, cuja tradução, e só a tradução, pode alcançar no máximo um “naco de nuvem”, necessariamente está cheia de outras signagens e de indícios, pois, conforme diz o próprio Walter Benjamin, alguns conceitos significam melhor quando não são referidos *a priori* exclusivamente ao ser humano, no sentido ocidental de sua “humanidade” (2008, p.67, 70).

Da “transluciferação” antropofágica

Em *A tradução como criação e como crítica* (2002), um dos primeiros textos que escreveu sobre o assunto, Haroldo de Campos entende, a partir do pensamento de Albercht Fabri e Max Bense, que a poesia e a prosa literárias, assim como toda arte, são intraduzíveis, em virtude da relação indissociável no objeto estético entre forma e conteúdo.

O autor comenta a diferença estabelecida por Bense entre informação documentária, informação semântica e informação estética; a primeira e a segunda são traduzíveis, pois a informação documentária remete a algo observável, é de natureza empírica; a informação semântica consiste numa assertiva a respeito da primeira, se é verdadeira ou falsa, por exemplo. Em ambos os casos, a informação pode ser veiculada com diferentes maneiras de “codificação”. A informação estética é intraduzível pela unidade ou isomorfia forma/contéudo.

Induzido por Bense, Haroldo discorre sobre os conceitos de informação não estética, documentária e/ou semântica, e entende ser possível, nestes dois casos, uma relação dissociável entre fundo e forma, diferentes formas, mesmos fundos, enquanto que a informação estética é uma “sentença absoluta”.

Contudo, crer num tal princípio significa pressupor a possibilidade de conteúdos autônomos, além e acima de sua contingência histórica, as palavras funcionando como o futuro de uma verdade que a precede.

Sob este aspecto, os pressupostos do primeiro Haroldo são metafísicos. A relação indissociável entre forma e fundo não é uma condição exclusiva da arte e da literatura, mas de todo discurso, pois o sentido não prescinde de sua efetivação em palavras, de sua “medialidade”.

À medida que aprofunda seu sentido da tradução, que culmina no prefácio da tradução de Goethe, Haroldo se desvencilha de seus pressupostos metafísicos ao demonstrar que a fragilidade da sentença absoluta da informação estética pode sim ser traduzida através de uma “transcrição”, que inscreve na língua do Um uma inalienável diferença, “uma vivência interior do mundo e da técnica do traduzido”. Posteriormente, Robert Stam (2008, p.339), pensando na relação literatura/cinema, falou de uma “*transécriture* dialógica”.

Haroldo compreende a tradução enquanto recriação como uma espécie de equivalência na/da diferença. Aqui, o autor demonstra o potencial criativo e inovador de seu pensamento ao não buscar, na tradução dos textos criativos da poesia e da prosa literárias, acrescento literatura/cinema/Hq/TV, uma falsa equivalência do mesmo. Ele afirma:

Tradução de textos criativos será sempre *recriação*, ou criação paralela, autônoma, porém recíproca. Quanto inçado de dificuldades este texto, mais recriação, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação. Numa tradução desta natureza, não se traduz apenas o significado, *traduz-se o próprio signo*, ou seja, sua fisicalidade, sua materialidade mesma (propriedades sonoras, de imagética visual, enfim de tudo aquilo que forma, segundo Charles Morris, a *iconicidade* do signo estético, entendido por signo icônico aquele “que é de certa forma similar àquilo que ele denota”). O significado, o parâmetro semântico, será apenas e tão-somente a baliza demarcatória do lugar da empresa recriadora. Está-se pois no avesso da tradução literal (CAMPOS, 2002, p. 35).

Haroldo propõe uma espécie de simetria dissimétrica, que não é nem similar nem equivalente, pois as línguas e linguagens envolvidas são “estranhas” uma a outra e apontam para a multiplicidade que as constitui.

Não obstante ainda postular a ideia modernista de uma “fragílima beleza aparentemente intangível”, a consciência da diversidade e do estranhamento linguístico já traz à teoria da tradução do poeta concretista uma atualidade inegável. Se Haroldo não abre mão do conceito modernista de uma relação “não arbitrária”, intrínseca na literatura, da forma e do conteúdo, do significante e do significado, em termos saussureanos, sobretudo na poesia e na prosa de invenção, seu pensamento não se reduz a isso.

A teoria da tradução de Haroldo e de seu irmão Augusto pressupõe uma postura que problematiza a relação hierárquica entre o texto original e o texto traduzido, o que dá um sentido político claro a sua teoria da tradução. É nestes termos que Augusto pensa suas *Intraduções*:

A minha maneira de amá-los é traduzi-los. ou
degluti-los, segundo a lei antropofágica de Oswald
de Andrade: só me interessa o que não é meu.
Tradução para mim é persona. Quase heterônimo.
Entrar na pele do fingidor para refingir tudo de
novo, dor por dor, som por som, cor por cor. Por
isso nunca me propus traduzir tudo. Só aquilo que
sinto. Ou que minto que sinto, como diria ainda
uma vez, pessoa em sua persona (CAMPOS, 1988,
p. 10).

Se nos primeiros textos a concepção concretista da relação signo/sentido em poesia e prosa de invenção possui uma natureza até certo ponto ontológica, essencializante, talvez como gesto inerente a toda estratégia de vanguarda, sobretudo no contexto do alto modernismo, posteriormente sua teoria da tarefa do tradutor é antilogocêntrica, antiessencialista e pós-colonial. A tradução é vivência na *persona*, é um encontro aberto com a alteridade.

Esta postura atinge seu momento mais radical e de maior densidade crítica em *Deus e o diabo no Fausto de Goethe* (2005). Nos ensaios que compõem a tradução das duas cenas finais da segunda parte do poema goetheano, “escritura mefistofélica” e de “transluciferação mefistofáustica” lê-se aforismos do tipo:

O *desideratum* de toda tradução que se recusa a servir submissamente a um conteúdo, que se recusa à tirania de um Logos pré-ordenado, é romper a clausura metafísica da presença (como diria Derrida): uma empresa satânica (CAMPOS, 2005, p.180).

No capítulo dedicado a Haroldo de Campos de seu *Tradução e melancolia* (2002), Susana Kampff Lages mencionou o diálogo de Haroldo de Campos com a teoria da tradução de Walter Benjamin e sua “desleitura” dessa mesma teoria.

O anjo da história de Benjamin deve ressuscitar a língua pura para a qual toda linguagem conflui em sua aspiração messiânica de ressuscitar os mortos (BENJAMIN, 1995), na teoria concretista da tradução “o caráter luciferino estaria em sua dessacralização do texto original e à reinserção da atividade do tradutor num âmbito humano de relações, trazendo-o para alguém da grande saudade” (LAGES, 2002, p.191).

Assim, o texto original está em dívida com a tradução, não há mais resgate possível, a empresa satânica implica numa leitura política da tradição em que o tradutor não se prende a uma falsa reapropriação, atualização ou equivalência para deixar intacto o sentido do mesmo e reforçar, em terra alheia, a superioridade de “original”. O passado só está vivo enquanto diferença crítica, sendo a tradução uma potência constituinte, que implica seleção e escolha, resistência não hierarquizante e sem culpa ou castigo:

Os móveis primeiros do tradutor, que seja também poeta ou prosador, são a configuração de uma tradição ativa (daí não ser indiferente a escolha do texto a traduzir, mas sempre extremamente

reveladora), um exercício de inteligência e, através dele, uma operação de crítica ao vivo. Que disso tudo nasça uma pedagogia, não morta e obsoleta, em pose de contrição e defunção, mas fecunda e estimulante, em ação, é uma de suas mais importantes consequências (CAMPOS, 2002, p. 44).

Isto posto, os dois textos mais importantes de Haroldo sobre uma teoria da tradução confluem para seu não menos importante *Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira* (2002), no qual a teoria da tradução encontra-se com a crítica da cultura brasileira em sua relação com as tradições europeias.

Neste texto, Haroldo formula uma crítica da tradição que é também uma teoria da tradução a partir de uma releitura da antropofagia oswaldiana em termos muito próximo do que depois escreverá no *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*:

Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma “transvaloração”: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução. Todo passado que nos é “outro” merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado. Com esta especificação elucidativa: o canibal era um “polemista” (do grego *pólemos* = luta, combate), mas também um “antologista”: só devorava os inimigos que considerava bravos, para deles tirar proteína e tutano para o robustecimento e a renovação de suas próprias forças naturais (CAMPOS, 2002, p. 234).

A antropofagia, ou aquilo que Haroldo chama de “razão antropofágica”, serve como rompimento com uma relação submissa e hierarquizadora e de crítica ao etnocentrismo, de uma teoria da tradução e prática tradutória como procura da similaridade e da

equivalência; de uma visão da cultura que tem como referência última a renúncia de sua singularidade e diferença.

No *Sequestro do barroco*, leitura que fez da *Formação da literatura brasileira* de Antonio Candido, pergunta-se que movimentos de sentido ela, a história oficial da literatura brasileira, clausula? Que modos de vida segrega? Que alteridades nela foram usurpadas? Para demonstrar sua heterogênese, Haroldo analisou o caso Gregório de Mattos e do Barroco. Não contra Antonio Candido, já que sua obra não pode ser reduzida à *Formação...*, a favor de outros movimentos de significação, nas palavras do próprio Haroldo, “dos percursos oblíquos e das derivações descontínuas”.

A importância da trajetória intelectual de Antonio Candido, a meu ver, não sai diminuída na polêmica aberta pelo *Sequestro...* Antes sua estatura só se amplia, pois Haroldo reconhece, no ato mesmo de dedicar a ele anos de pesquisa, sua grandeza e sua centralidade, apontando em seu próprio livro o quanto Candido submeteu seus pressupostos a uma revisão constante. Haroldo nos sugere voltar a “estranhar” o grande mestre, torná-lo o excêntrico que vem contribuir, que vem nos dar uma outra vereda, muitas vezes à revelia dele mesmo.

Haroldo critica as 2 séries metafísicas (e metafóricas) do método de Antonio Candido: 1) a “animista-ontológica” e 2) a “evolutivo-biológica”. A crítica atinge o ideal metafísico, forte em Candido, de “entificação do nacional” atrelado a um outro, o “espírito do ocidente”.

O modelo historicista-teleológico, sem meias palavras, etnocêntrico, da *Formação...* pressupõe continuidade e crescimento controlado, “converte o interesse particular do Romantismo nacionalista em verdade historiográfica geral”, reitera como princípio um “passado comum”, que no limite é a história oficial dos colonizadores.

O Barroco e os rizomas do boca do inferno não cabem nesta história. Ele nunca foi autor, nunca foi um sujeito, nunca falou sua/nossa “própria língua”, nunca foi a “encarnação literária do espírito nacional”. Gregório e o barroco são babélicos, não languageiros, logo, não

fazem “ordem” ou “progresso”. Eles não cabem na temporalidade linear e na derivação autoritária da origem colonialista:

Nossa literatura, articulando-se com o Barroco, não teve **infância** (*in-fans*, o que não fala). Não teve origem “simples”. Nunca foi **in-forme**. Já “nasceu” adulta, **formada**, no plano dos valores estéticos, falando o código mais elaborado da época. Nele, no movimento de seus “signos em rotação”, inscreve-se desde logo, singularizando-se como “diferença”. O “movimento da diferença” (Derrida) produz-se desde sempre: não depende da “encarnação” datada de um LOGOS auroral, que decida da questão da origem como um sol num sistema heliocêntrico. Assim também a maturidade formal (e crítica) da contribuição gregoriana para a nossa literatura não fica na dependência do ciclo sazonal cronologicamente proposto pela *Formação* (CAMPOS, 2011, p. 67, grifo nosso).

Nossa origem não tem “nenhum caráter”.

Da nova épica crioula

A razão antropofágica tal como formulada por Haroldo e Augusto forma uma espiral com a crioulação de Édouard Glissant, como “equivalência de valor” e “turbulência de sistemas”, de modo a fazer sobressair o caráter compósito de toda cultura:

A linguagem do tradutor age como a crioulação e como a Relação no mundo, ou seja, essa linguagem produz imprevisível. Arte do imaginário, nesse sentido, a tradução é uma verdadeira operação de crioulação, doravante uma prática

nova e inevitável da preciosa mestiçagem cultural. Arte do cruzamento das mestiçagens que aspiram à totalidade-mundo, arte da vertigem e da salutar errância, a tradução inscreve-se, dessa maneira, e cada vez mais, na multiplicidade de nosso mundo. Arte da fuga de uma língua a outra, sem que, no entanto, a primeira se apague, e sem que a segunda renuncie a apresentar-se (GLISSANT, 2005, p.56).

Partindo do conceito de rizoma de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), Glissant difere o que chama de culturas atávicas e culturas compósitas. A cultura atávica parte de uma gênese única e uma filiação que funda – e se apropria de – um território. Ela “mata” tudo a sua volta, só é capaz de ver sob as lentes do mesmo, “uma comunidade que reafirma sua confiança em si mesma” (GLISSANT, 2005, p.94), fundada numa epopeia que a legitima e a pressupõe como origem de todas as coisas e lugar do sagrado e da divindade.

O pensamento do rizoma, próprio das culturas compósitas, impuras, barrocas, na palavra de Glissant, vai ao encontro de outras raízes, compreende a relação como constitutiva, pois nelas o mito fundador não funciona, senão através de um empréstimo. Nas culturas compósitas prevalece o resíduo, “um não-sistema de pensamento, que não seja nem dominador, nem sistemático, mas intuitivo, frágil e ambíguo” (GLISSANT, 2005, p.29).

O que resulta daí é “a dimensão mutante e perdurável de toda mudança e de toda troca” (GLISSANT, 2005, p.30) e uma crítica àquilo que o autor chama de “ciência do ser”.

A ciência do ser é uma ciência vertical, progressiva, ela sustenta e dá legitimidade à defesa do território e da gênese, daí a relação indissociável na modernidade entre ciência e disciplinaridade, cabendo-se inclusive explorar o duplo sentido que a palavra disciplinar possui em português, tanto como campo autônomo e excludente quanto princípio moralizador.

A “poética da relação”, para usar a expressão muito cara aos Campos, não é uma poética do neutro, mas do encontro, pressupõe uma ciência do “sendo”: “a ciência que duvida, que reduz suas certezas e afirma que circulamos pesquisando na extensão, ou seja, que não nos movimentaremos mais na linearidade” (GLISSANT, 2005, p.90). O *sendo* se diferencia do ser porque, ao contrário deste, se dirige para o “caos-mundo”, as convivências e os choques da totalidade-mundo contemporânea.

Se o tempo linear implica na valorização da ideia de origem sob a qual nasce toda forma de etnocentrismo, a totalidade-mundo tem no caos sua metáfora de base por viver numa multiplicidade de tempo imediato, sincrônico, aquilo que Jesús Martín-Barbero e Germán Rey, pensando nas culturas latino-americanas, chamaram de “não-contemporaneidade do simultâneo”, de “resíduos não-integrados de outra economia” (2001, p.27).

O não contemporâneo pressupõe o encontro entre muitas formas de vida e de pensamento, inclusive, mas não, sobretudo, a de invasores coloniais e imperialistas. A totalidade-mundo das comunidades compósitas vive num tempo horizontal, constelar, inclusivo, para o qual toda “língua [é] crioula”, sem origem e sem original:

E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros. É algo novo, de que tomamos consciência, mas algo que não podemos dizer tratar-se de uma operação original, porque quando estudamos as origens de toda e qualquer língua, inclusive a língua francesa, percebemos que quase toda língua nas suas origens é uma língua crioula (GLISSANT, 2005, p. 25-26).

Para não cairmos num vale-tudo dos contatos, cujo nivelamento e indiferenciação é a manutenção da ordem capitalística a que estamos submetidos e contra a qual em muitos aspectos lutamos, a diferença entre crioulaização e mestiçagem de Glissant serve de antídoto, pois assume a imprevisibilidade do caos-mundo e de formas de encontro

aquém de toda estereotipia. Ela exige que as culturas em relação “se intervalorizem”, sem degradação ou invisibilidade. Esse encontro, inserido na totalidade-mundo, não pode prever o que daí advirá nem estancar suas singularidades.

A criouliização, para o autor, nasce do direito à opacidade ao passo que a mestiçagem é previsível, geralmente pensada pelos grupos dominantes. A mestiçagem hierarquiza os encontros ou diminui seus efeitos antissistêmicos, como a ideologia do branqueamento a que foram submetidas gerações e gerações de negros no Brasil. A mestiçagem tem sempre o pé na casa-grande, a criouliização não esquece o navio negreiro e a senzala.

Para dar conta da criouliização inerente ao caos-mundo e à poética da relação, Glissant pensa em uma nova dimensão para a literatura: 1) redefinindo sua relação com o lugar e com a comunidade ao relacioná-la com a totalidade mundo; e 2) fundando uma nova forma épica que não se confunde com epopeias fundacionistas.

A nova épica de que fala Glissant não quer fundar uma comunidade atávica, excludente e narcísica, que reafirma sua confiança em si mesma e só em si mesma. Ela possui uma fala multilíngue, seu imaginário, compósito e residual, precisará de todas as línguas do mundo para dar conta do que a constitui, a surpresa do *sendo*.

A nova épica, mefistofáustica, *deambólica*, de Haroldo-Glissant, constitui uma espiral para as línguas, e os humanos por vir. Ela é o futuro do passado num pretérito imperfeito e num amanhã potencialmente rico, tarefa-renúncia do tradutor num contexto multidinário.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **A tarefa-renúncia do tradutor**. Belo Horizonte: UFMG, 2008, 102 p.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1995, 271 p.

BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994, 268 p.

CAMPOS, Augusto de. *À margem da margem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMPOS, Augusto de. **Verso, reverso, controverso**. São Paulo: Perspectiva, 1988 p.

CAMPOS, Haroldo de. A escritura mefistofélica. In: **Deus e o diabo no Fausto de Goethe**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CAMPOS, Haroldo de. **O seqüestro do barroco na formação da literatura brasileira**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

CAMPOS, Haroldo de. A tradução como criação e como crítica. In: **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

CASANOVA, Pascale. **A república mundial das letras**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Rizoma. In: **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1995, v.1.

DUTTMANN, Alexander García. Tradição e destruição: a política da linguagem em Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORN, Peter. **A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: **Estratégia, poder-saber: ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.203-222.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, 470 p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Origem, original, tradução. In: **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1994, p. 9-36.

GLISSANT, Édouard. Linguagem e tradução. In: **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora da UFJR, 2005.

GLISSANT, Édouard. Crioulização no Caribe e nas Américas. In: **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora da UFJR, 2005.

GLISSANT, Édouard. O caos-mundo: por uma estética da relação. In: **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora da UFJR, 2005.

KAMPFF LAGES, Suzana. **Walter Benjamin, tradução e melancolia** (2002) São Paulo: EDUSP, 2002, 258 p.

LAGES, Susana Kampff. Usurpação luciferina. In: **Walter Benjamin, tradução e melancolia**. São Paulo: EDUSP, 2002.

MARTIN-BARBERO, Jesús; REY, Germán. Experiência audio-visual e des-ordem cultural. In: **Os exercícios do ver**. São Paulo: Editora SENAC, 2001.